55e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 48 1er DÉCEMBRE 1938

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT Protonotaire apostolique *ad instar participantium* FONDATEUR	Mgr A. ROZIER Protonotaire apostolique *ad instar participantium* Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres DIRECTEUR

Notes de Philosophie

VI. — MONOGRAPHIES DE DOCTRINE

15. — Paul ORTEGAT, S. J. — **Philosophie de la Religion.** — In-8 de 476 p. (Museum Lessianum, Section philosophique, n. 20), 60 f. — Paris, Desclée de Brouwer.

Cette étude est très nouvelle quant à son objet même et permettra d'envisager le problème religieux sous l'angle d'une loi qui s'impose inéluctablement à la personne humaine. Elle a pour objet, en effet, les prolégomènes d'une philosophie de la religion : quels sont les rapports d'une philosophie de la religion et de la théologie chrétienne ?

On ne saurait identifier l'une et l'autre en rationalisant la Révélation ; inversement, il ne peut être question d'absorber la philosophie dans la croyance. Il est impossible également de les opposer, comme l'ont fait les philosophes du XVIIIe siècle, comme si la raison contredisait la croyance à l'instar d'une vérité qui se révèle incompatible avec l'erreur. Les juxtaposer sans les concilier, c'est encore aboutir à une impasse. La seule solution qu'on puisse concevoir et adopter est la solution catholique : la philosophie fixe les conditions de l'union naturelle de l'homme à Dieu, les normes idéales du phénomène religieux.

Elle doit donc étudier le phénomène religieux. Aussi la première question qui se pose à l'esprit humain est *la question de méthode*. Bien des définitions ont été proposées du phénomene religieux. L'auteur, après les avoir analysées, ne s'arrête à aucune de celles qui ont été données par la philosophie, la psychologie ou l'histoire, et prend comme point de départ le phénomène religieux dans ce qu'il a de plus indéterminé, de plus formel et de plus universel, *le sens de l'absolu*.

Pour déterminer d'une façon normative ce sens de l'absolu, qui constitue l'essence même du fait religieux, les méthodes qui s'inspirent uniquement de la psychologie ou de l'histoire s'avèrent impuissantes. Il faut s'appuyer sur la métaphysique : seules, en effet, les certitudes de métaphysique religieuse, parce qu'elles sont fondamentales et ultimes, parce que leur objet, en raison de son abstraction, est universel, sont inconditionnées et suprêmes. « C'est donc à la métaphysique de déterminer l'origine transcendantale de la religion, de déduire son objet, de se prononcer en dernier ressort sur sa valeur. Elle doit prouver par une analyse intrinsèque que l'absolu est objectif ou subjectif, sentiment, loi ou personne ; elle seule a autorité pour conclure à la relativité de la religion ou à sa valeur inconditionnée » (p. 88).

La deuxième partie du volume étudie *la nécessité du phénomène religieux*. Le sens de l'absolu est immanent à toute vie humaine et nul ne peut s'en libérer. — Ainsi se trouve condamné tout *agnosticisme* : il faut être réaliste. L'auteur explique son réalisme en fonction non seulement de l'intelligibilité des êtres, qui par là-même deviennent accessibles à notre connaissance, mais encore de leur « activité dynamique », de « l'actualité de leur présence » (p. 109). On voudrait ici savoir exactement ce que recouvrent ces formules imprécises et trop vagues. L'exemple apporté par le P. Ortegat ne nous sourit guère : « Ainsi, dit-il, la certitude de l'existence d'un fait d'expérience est apodictique alors même qu'il n'est pas analysé ; *la certitude de l'existence de Dieu, Acte pur, terme adéquat de l'action, est apodictique, quoiqu'il soit indéfinissable.* » Succédant à certaines citations de M. Le Roy et à certaines allusions à une « intuition métaphysique », cette assertion nous laisse rêveur... Elle n'est d'ailleurs pas la seule. — Ainsi se trouve condamné tout *pessimisme,* jugeant l'absolu hors de portée et irréalisable. Les théories de Schopenhauer et du « nirvana » sont ici atteintes. Leur condamnation repose sur la relation nécessaire du vouloir à l'absolu : « Le problème, dit l'auteur, n'est pas psychologique ; il est ontologique. Il s'agit de savoir si le vouloir concret du relatif peut s'abstraire du désir implicite de l'absolu » (p. 120). Nous ajouterions volontiers qu'ici l'ordre psychologique est inséparable de l'ordre ontologique : depuis longtemps S. Thomas a magnifiquement exposé l'ordre psychologique de la volonté au Souverain Bien et, par là, exclu radicalement tout pessimisme de l'activité humaine (Ia-IIæ, q. 2, a. 8). Le pessimisme est d'ailleurs condamné par l'expérience elle-même : « Toute recherche courageuse de la vérité et du bien assure une paix, une sécurité qui est comme une première récompense » (p. 123). Et toutes les religions, loin d'être pessimistes, ont foi dans une possession plénière du Bien suprême, quelle que soit l'idée qu'elles s'en fassent. — Ainsi se trouve condamné enfin le *dilettantisme,* qui veut considérer « la vie comme constituée par des myriades de relations, tantôt empiriques, tantôt métempiriques, tantôt spéculatives, tantôt pratiques, qu'il est vain de ramener à l'unité ». L'auteur l'accuse (et c'est vérité) de « disloquer par une perpétuelle voltige l'armature de la vie morale ». Il est facile d'opposer au dilettantisme l'incohérence et la fausseté « ontologiques » de son attitude, car « il est impossible d'enfouir dans la vie mobile l'infini des désirs humains ; il est impossible d'agir sans se donner à rien, sans conviction ni doctrine » (p. 144).

La troisième partie, la plus développée, retrace la *genèse de l'objet religieux*. Elle expose tout d'abord les différents systèmes erronés qui ont donné libre champ à leurs spéculations sur ce point. Comme le

problème religieux n'est qu'un aspect particulier de systèmes plus généraux, l'auteur est obligé de reprendre pour ainsi dire *ab ovo* l'exposé des systèmes, ce qui ne va pas sans allonger et alourdir quelque peu son étude ; le lecteur prendra patience. Le rationalisme de Kant, de Hegel, des systèmes déterministes, est passé au crible d'une critique qui, pour être impitoyable, n'en est cependant pas moins bienveillante, puisqu'elle cherche d'abord à mettre en relief la part de vérité qui se mêle à l'erreur. Faut-il ajouter que certaines conclusions reconstructives nous semblent, ici encore, s'inspirer d'une philosophie de l'action qui ne nous plaît qu'à demi ? Laissant de côté certains textes où la grandiloquence de l'expression dissimule mal l'imprécision de la pensée, tenons-nous-en à celui-ci :

« Si Dieu n'était le terme que de la pensée, sa transcendance serait inconcevable ; car la pensée est une faculté d'assimilation et par conséquent ne connaît son objet que dans la mesure où il est immanent et identique à la pensée. On ne peut connaître Dieu comme transcendant, c'est-à-dire comme supérieur à la pensée, que *grâce au concours ontologique d'une faculté dynamique*. Cette faculté, c'est la volonté qui, au-delà de la pensée et dans la pensée, communique secrètement avec sa Fin suprême, un Absolu Existentiel ou en Acte. C'est la volonté qui force l'intelligence à progresser et à se dépasser, c'est elle qui l'exorcise de l'idolâtrie d'une pensée purement logique. Le Dieu rationaliste c'est le Dieu compris, le Dieu qui est le concept de l'homme ou la corrélation logique de ses concepts. Le Dieu des chrétiens est Celui qui est dans la pensée comme un au delà de la pensée, qui est « en soi » plus qu'il n'est présent dans la raison. *Le Dieu véritable est celui dont l'immanence prouve son absolue transcendance ; c'est le Dieu qui jamais ne sera conquis par une pensée artificiellement détachée de l'action, mais qui, s'il est possédé, se donnera par Amour aux intuitions anticipatives et prophétiques de l'amour* » (p. 223).

Si cette phrase peut avoir quelque sens, c'est pour exclure toute connaissance véritable de la transcendance divine par voie de simple *spéculation* philosophique.

Cette impression se fortifie à la lecture des pages qui suivent, où, à côté d'une très belle réfutation du déterminisme sous toutes ses formes, on en vient à souder d'une façon indissoluble la pensée et l'action. Solidarité de la pensée et de l'action, soit : en ce sens du moins qu'il ne suffit pas d'avoir l'idée de Dieu, si l'on veut être religieux, mais qu'il faut encore vouloir le servir et tendre vers lui. Toutefois, l'insistance avec laquelle le P. Ortegat se met à la remorque de M. Le Roy laisse entendre que sans « expérience effective, pratiquement vécue,... une expérience où nous nous engagions tout entiers nous-mêmes », il est impossible de trouver Dieu (p. 267). Entre Dieu, « point d'interrogation posé à l'esprit, mécanisme logique », et le Dieu expérimentalement trouvé comme « une personne qui choisit et qui est généreuse », il y a, nous semble-t-il, place pour un Dieu « principe et fin de toutes choses, [qui] peut être connu avec certitude et donc démontré par la lumière naturelle de la raison, au moyen des êtres qu'il a faits, c'est-à-dire par les œuvres visibles de la création, comme la cause est connue et se démontre par ses effets » *(Serment antimoderniste)*.

Par contre, nous lisons avec plaisir la critique du libertinisme de Nietzche et du pragmatisme de W. James. Mais avons-nous mal lu ? L'auteur qui (p. 245) affirmait si catégoriquement que « la pensée [est] intrinsèquement conditionnée par l'action », semble apporter ici des apaisements nécessaires :

« Dans l'ordre humain, la connaissance s'oppose à l'action, le logique au réel. Quand ils cherchent à se rejoindre, jamais, même aux moments de vie intense, leur coïncidence n'est adéquate... La pensée qui est de l'action stabilisée, possédée, s'oppose effectivement au dynamisme dont la conscience n'est que virtuelle. *Par conséquent elle doit avoir un critère propre, distinct des normes de l'action* » (p. 353).

Plus loin, en combattant le « moralisme » de Kant, notre auteur établit que « le point terminal du dynamisme volontaire n'est pas une loi, mais l'Etre : Dieu est la fin dernière, le centre ontologique dont les préceptes moraux émanent ; c'est lui qui donne à la liberté et à la loi éthique leur fondement objectif » (p. 356). Une critique pénétrante du moralisme kantien l'amène à conclure à la « personnalité » du Bien suprême, fin dernière de l'homme : « Le panlogisme de Hegel ou le moralisme de Kant qui force une personne à capituler devant de l'impersonnel, est immoral. Etant libre, pourquoi l'homme devrait-il vénérer une loi qui serait sans amour ? Etant intelligent, pourquoi devrait-il respecter un Absolu qui serait irrationnel ? » (p. 383).

Les derniers chapitres du livre ne font que confirmer cette conclusion. La critique de l'intuitionisme montre qu'il faut chercher « au delà de l'antinomie de la pensée et de l'action, au delà des actes morcelés de la conscience psychologique, la source première de l'être et de l'acte religieux » (p. 417). Pas de religion donc sans religion personnelle, personnelle du côté de l'homme qui adore, personnelle du côté de la divinité adorée. Et puisque l'homme, pour être religieux, ne peut s'isoler de la communauté visible pour émigrer dans une communauté irréelle, il est conforme à la notion philosophique de la religion que les hommes soient interdépendants dans la soumission aux directives d'une communauté extérieure, l'Eglise.

Il nous est bien difficile de porter un jugement d'ensemble sur ce livre : il témoigne, certes, d'une érudition considérable ; il apporte de vives lumières sur les systèmes qu'il examine ; ses solutions s'orientent vers la plus parfaite orthodoxie religieuse. Et cependant, dans les méandres de la discussion, il y a tant de détails contestables ; dans les formules reconstructives subsistent tant d'obscurités, et surtout il faut faire tant d'effort pour trouver une idée claire derrière certains grands mots (ontologisme, dynamisme, extraposition) répétés à satiété comme pour impressionner le lecteur ! La philosophie est une bien belle science, surtout quand elle sait respecter la loi formulée par Boileau : « Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement. »

16. — H. Dehove. — **La perception extérieure. — Mélanges psychologiques. — Mélanges sociologiques.** — Trois vol. in-8 de 160, 268 et 298 p., 20, 24 et 25 f. — Lille, Facultés catholiques, boulevard Vauban.

Il nous est agréable de parler ici d'excellents livres, dont l'actualité ne s'est pas démentie.

A) — Et précisément, la philosophie « existentielle » dont nous parlions plus haut, trouve dans

La perception extérieure de M. le chanoine Dehove un point d'appui solide et une démonstration qui, pour demeurer dans les voies traditionnelles de la psychologie thomiste, n'en est pas moins convaincante.

Dans une première partie, l'auteur étudie « l'élément matériel de la perception extérieure ». Les psychologues sont généralement d'accord sur la théorie générale qui s'y réfère : « Le phénomène complexe de la perception, même considéré en dehors du jugement d'extériorité proprement dit, [se ramène] à un composé de sensations et d'images » (p. 45).

Quant au jugement d'extériorité, qui constitue « l'élément formel de la perception extérieure », les théories les plus divergentes ont été proposées. M. Dehove passe successivement en revue différentes explications. D'abord la théorie *illusioniste*, selon laquelle le moi, croyant percevoir un objet extérieur, n'atteint en réalité que lui-même et ses propres modifications : théorie qui, certes, contient une part de vérité, car la représentation qui termine l'acte *vital* de la connaissance sensible ne peut qu'être *immanente* au sujet connaissant ; théorie insuffisante et fausse en ce qu'elle a d'insuffisant, parce qu'elle ne rend compte du fait de l'extériorisation qu'en niant tout fondement à ce fait. — La théorie de l'*inférence* (qui remonte à Descartes) repose sur une interprétation rationnelle des sensations mêmes : mes sensations, comme tout fait quel qu'il soit, requièrent impérieusement une cause ; or je ne suis pas cause, tout au moins cause totale, de mes sensations : elles sont en moi sans moi ou même malgré moi, je ne puis les faire apparaître ou disparaître à mon gré ; il faut donc les rapporter à une cause étrangère au moi, cause objective et extérieure. Si une telle théorie fait la part de l'existence objective du monde extérieur, elle demeure encore au seuil du problème. Tout comme la théorie illusioniste, elle s'avère incapable de fournir l'origine de la notion indéfinie d'objet. — La « fonction du réel » du D[r] Pierre Janet, ou même « la capacité de croire au ciel » ne lève pas la difficulté. On se donne gratuitement l'idée d'objet ; on ne l'explique pas.

M. Dehove estime — avec raison — qu'il faut en revenir à la théorie traditionnelle du « perceptionisme ». L'insuccès final des théories modernes ne tiendrait-il pas à un postulat qu'on serait en droit de considérer comme « leur péché originel » ?

« On est unanimement parti de cette hypothèse que tout, à l'origine, est exclusivement connu comme subjectif, comme se rapportant au seul moi, même les représentations qui résultent en nous d'objets extérieurs, et l'on s'est épuisé en efforts aussi stériles dans l'ensemble qu'ingénieux pour expliquer comment nous en arrivons un jour ou l'autre à poser l'existence d'objets distincts de nous. » Et notre auteur se demande si « dans l'acte tout à fait primitif de la perception » il n'y a pas effectivement « appréhension immédiate du non-moi ou de la chose extérieure, la sensation n'étant plus, à ce compte, terme, mais *moyen* de la perception même, ou la chose extérieure étant alors directement saisie comme à travers ladite sensation » (p. 96). C'est la réhabilitation de « l'être intentionnel », qui permet de sauvegarder à la fois l'immanence et l'extériorité dans l'acte perceptif.

Cette étude, conduite avec la plus grande logique, exprimée en termes simples et accessible aux intelligences même des débutants, est une excellente introduction à la critique de la connaissance. Elle se clôt par un rapport présenté par l'auteur au Congrès thomiste de Rome en 1925 : *La psychophysique et la théorie thomiste de la connaissance*.

B) — Le même désir de faire « tenir le bon bout » à la philosophie traditionnelle inspire les vingt études qui constituent les *Mélanges psychologiques*. Dans l'impossibilité d'en donner ici une analyse suffisante, on se contentera de les énumérer : 1. Sur la nature du fait psychologique ; 2. Du subconscient dans la vie commune ; 3. Du sub. dans la pathologie mentale ; 4. Subconscient et psychologie des lapsus ; 5. Sub. et psychanalyse ; 6. Sub. et inconscient (le problème) ; 7. Sub. et inconscient (essai de solution) ; 8. La théorie physiologique des émotions ; 9. L'expression des émotions ; 10. La mémoire et l'origine de l'idée du temps (critique de la théorie idéaliste) ; 11. La mémoire et l'origine... critique des théories réalistes) ; 12. La mémoire et ... (essai d'explication) ; 13. Sur un aspect de l'invention artistique ; 14. A propos de l'objection des motifs (contre le libre arbitre) ; 15. Jugement et volonté ; 16. Le problème de l'habitude et la théorie des facultés ; 17. Les conflits du langage et de la pensée (disproportion) ; 18. Les conflits ... (altération) ; 19. Les conflits ... (suppression) ; 20. Langage et concept (l'équivoque nominaliste).

Cette nomenclature suffit à montrer non seulement la variété des sujets traités, mais l'intérêt qu'ils présentent au point de vue philosophique et surtout leur actualité. Ce sont problèmes que les maîtres les plus en vue ont abordés de nos jours, et H. Dehove apporte à leur solution cette mesure et cette fermeté que seul peut avoir celui qui s'est mêlé aux controverses contemporaines armé des principes de la philosophie traditionnelle.

C) — C'est encore sous le même angle qu'il convient d'apprécier les quinze études qui forment le recueil des *Mélanges sociologiques*. Le mot « sociologique » est entendu ici dans le sens très défini que lui a donné la nouvelle école fondée par Durkheim à la fin du XIX[e] siècle. On sait avec quelle ténacité le théoricien des représentations collectives s'est appliqué à introduire sa doctrine dans les programmes universitaires. Il n'en attendait rien moins qu'une rénovation intégrale avec une orientation décisive de la vie intellectuelle et morale du pays. C'était sans doute lui demander beaucoup. En regard de cette prétention, M. Dehove voudrait fixer les positions de la philosophie traditionnelle.

Tout n'est pas à rejeter dans les théories sociologiques de Durkheim. Aussi notre auteur commence-t-il à en faire un exposé aussi exact que possible : 1. La nature du fait sociologique ; 2. Durkheim et Tarde ; 3. Les explications physiologiques ou par les représentations collectives ; 4. Les explications morphologiques ou par les faits de structure. Ces quatre premières études d'introduction et d'exposition sont suivies de dix autres, dans lesquelles s'élabore la critique proprement dite. Elles considèrent d'abord le dessin ou schéma général des théories proposées par la nouvelle école : 5. La sociologie durkheimienne et le matérialisme historique ; 6. Raison et société ; 7. Limite des explications morphologiques : le fait de structure, simple condition ; 8. Limite des explications physiologiques : l'origine des représentations collectives. — Les sept dernières touchent des points plus spéciaux, surtout ceux qui intéressent les valeurs morales : 9. L'explication sociologique de l'o-

bligation morale ; 10. La théorie sociologique de la responsabilité (exposé) ; 11. La théorie ... (insuffisance de l'explication proposée) ; 12. La théorie ... (vraie signification des faits) ; 13. La théorie ... (responsabilité et causalité) ; 14. La théorie de Durkheim sur l'origine de la Religion (exposé) ; 15. La théorie ... (quelques remarques critiques).

M. Dehove restitue à la société son véritable rôle qui est non pas de se substituer à la morale et à la religion, mais de les aider et de les affermir. Les sentiments exprimés en commun peuvent contribuer à développer, à ranimer, à tonifier la morale et la religion. Il en va du devoir moral et de la religion, à ce point de vue, comme de tant d'autres : « Rien ne vaut, peut-être, pour les revigorer et les intensifier, comme de les exprimer ou manifester en commun » (p. 294). N'est-ce pas là une des raisons profondes de la liturgie catholique ? Mais — et c'est le mot qui clôt ces belles études — « quelque grande et noble chose qu'elle puisse être, la société n'est tout de même pas de taille à remplacer Dieu » (p. 297).

17. — Oscar Philippe. — **Les Cahiers de Nouménologie,** publiés sous les auspices du Cercle philosophique lorrain, 76, rue Pétain, à Metz.

Ces cahiers doivent paraître à intervalles indéterminés, par fascicules d'environ 60 pages. Ils constitueront une série d'études qui se rapprochent considérablement, dans leur objet, de la philosophie existentielle dont nous avons parlé plus haut.

La *Nouménologie* a pris naissance dans une thèse soutenue à l'Université de Nancy, par M. Oscar Philippe, sur l'*Inconditionnalité de la Philosophie.* Théoriquement elle se base sur une critique fondamentale des termes de « réalisme » et d' « idéalisme ». Elle cherche à dégager un réalisme d'une conception supérieure qui ne serait pas le réalisme objectif, mais le réalisme *nouménal.* Il s'agit donc de saisir la réalité en soi. Une réalité, la pensée ellemême, est immédiatement saisissable en soi : elle est même le seul noumène authentique immédiatement saisissable. Mais c'est un point de départ solide et fécond.

Sur le terrain historique, la « Nouménologie » approuve la *Métaphysique ontologique aristotélico-scolastique* dans sa recherche d'une réalité suprême expliquant le monde des phénomènes et fournissant un fond doctrinal pour la conduite de la vie. Elle approuve également l'exigence antidogmatique de la *Critique* issue de Descartes et de Kant. Elle rejette par contre le mode spéculatif irrationnel de la tendance scolastique, aussi bien que la discussion stérile de la critique pour la critique. De ce fait, elle fait siennes les aspirations profondes de la métaphysique ontologique aussi bien que celles de la critique, tout en rejetant les insuffisances résultant du caractère unilatéral de chacune de ces deux tendances prises isolément. Elle est essentiellement une synthèse profonde des deux courants de pensée qui ont dominé à tour de rôle toute l'histoire de la philosophie, l'un en s'attachant au contenu de la philosophie, l'autre à sa forme ; l'un régnant sur l'esprit antique, l'autre sur l'esprit moderne.

Les *Cahiers* permettront d'exposer la doctrine, d'en susciter la critique et de faire profiter le monde philosophique de ce qu'elle peut avoir de viable. Deux fascicules sont parus : *Le réalisme absolu* et *l'Etre* (chaque fascicule : 7 f. ; Paris, Vrin).

VII. — Manuels

18. — P. Innocenzo M. Bochenski, O. P. — **Nove lezioni di logica simbolica.** — In-8 de 184 p., 15 lires. — Roma, Angelicum.

Nous avons déjà brièvement exposé à nos lecteurs ce qu'est la « logistique » (logique par signe, ou algèbre de la logique ; voir *Ami* 1937, p. 104). Le P. Bochenski, professeur à l'Angelicum, donne ici en neuf leçons l'essentiel de la logistique, et d'une façon aussi simple que possible. Le livre s'adresse à tous les étudiants en philosophie, sans distinction. Sans s'imposer, la logistique se recommande comme un précieux instrument de contrôle et d'analyse de la pensée. Elle permet en outre de vérifier toutes preuves d'une manière si complète que toute controverse en devient impossible. Un auteur a dit que le philosophe qui se prive des méthodes symboliques dans les luttes de la pensée pourrait être comparé à un soldat qui veut combattre un char d'assaut avec un bâton. Il y a dans cet aphorisme, avoue l'auteur, quelque exagération ; mais il y a bien un fondement de vérité.

Dans ces leçons, le P. B. ne s'est pas limité à fournir les notions générales ; il a enseigné également les éléments de la technique, de telle sorte que le lecteur attentif et studieux sera préparé non seulement aux études plus complètes, mais encore à une réelle pratique personnelle. Il a choisi les signes et les méthodes les plus modernes : bien qu'il y ait eu progrès sur ce point, l'adaptation de l'ancien au nouveau sera très facile.

19. — Régis Jolivet, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, Doyen de la Faculté de Philosophie. — **Cours de Philosophie.** — Un vol. in-8 écu de 400 p., relié 32 f. — Lyon et Paris, Emm. Vitte.

Un manuel de philosophie peut être conçu selon diverses formules. L'une des plus courantes consiste à en faire le répertoire de tous les développements de dissertations qui peuvent être proposés à l'élève au jour de l'examen. L'avantage, ici, est de libérer le professeur du souci d'être complet. L'enseignement oral sera, en général, indépendant du livre et malheur aux élèves s'ils échouent : ils sont impardonnables, car ils devaient savoir leur manuel !

Une autre formule consiste à offrir aux étudiants un volume de proportions plus modestes et aux ambitions moins vastes. Le livre visera plutôt à donner une solide formation philosophique, à enchaîner les problèmes, et il ne présentera qu'un raccourci des multiples questions du programme. Ici, le professeur sera invité à collaborer davantage avec le manuel, au grand profit de l'unité dans la formation intellectuelle.

C'est pour cette seconde formule qu'opte franchement M. Jolivet. Il offre aux élèves de philosophie un *Cours* qui est en même temps un *Manuel.* Il aborde tous les grands problèmes (valeur de la connaissance, existence de Dieu, fondement de la Morale, etc.) et dans leur ordre logique. Ceux-ci sont bien détachés des questions secondaires et leur solution est très clairement exposée, dans le sens le plus traditionnel, à l'école d'Aristote et de S. Thomas. Et cette métaphysique est organiquement liée à un exposé, fort concis sans doute, mais cependant suffisant, de toutes les questions qui sollicitent l'attention d'un élève de philosophie. En cela, le pré-

sent volume mérite l'appellation de *Manuel* et, dans la pensée de son auteur, il est bien destiné à ce rôle. Il peut le remplir, et d'une manière avantageuse pour les élèves. Parce qu'il est de proportions réduites, il sera lu et étudié, gage de succès à l'examen : la raison de bien des échecs n'est-elle pas l'impossibilité matérielle où se trouve l'élève de s'assimiler un manuel trop compact ? Le professeur sera davantage écouté de l'ensemble de ses auditeurs, qui comprendront mieux l'utilité d'un enseignement visant, en grande partie, à développer et à compléter leur cours imprimé. Mais surtout ceux-ci posséderont un excellent guide pour leurs réflexions, un fil conducteur vraiment remarquable qui doit leur donner le goût de la philosophie, mieux encore leur faire goûter la vérité.

Nous croyons ce nouveau *Cours de Philosophie* appelé à un réel succès. Nous apprenons qu'il est déjà à son 7e mille et qu'il a été adopté dans les écoles secondaires au Portugal. C'est un début qui fait espérer une belle carrière.

20. — M.-M. GORCE, professeur à l'Institut catholique de Toulouse. — **Traité de Philosophie.** *Psychologie, Métaphysique, Logique, Morale.* — Un vol. in-8 de 423 p., 45 f. — Paris, Payot.

Le *Traité* du R. P. Gorce, qui paraît dans la *Bibliothèque scientifique* de l'éditeur Payot, est un ouvrage destiné au grand public. Il sera pour lui une bonne initiation aux questions philosophiques et préparera les esprits curieux à la lecture d'études plus approfondies.

Esquisser à larges traits l'histoire de chaque problème ; de cette confrontation d'opinions, dégager une solution, ou au moins déblayer la voie qui y mène, tel semble avoir été l'objectif de l'auteur. Quant à l'esprit dans lequel a été réalisé ce travail, une phrase de la Préface l'indique excellemment : « Sans vouloir à priori associer trop vite les uns aux autres les grands génies philosophiques, il importe de les prendre chacun au sérieux. » En fait, l'auteur insiste sur les orientations de la philosophie contemporaine et s'il ne trouve pas toujours chez elle la vérité, c'est du moins dans son langage qu'il l'exprime. Vivant, actuel, émaillé d'intéressantes citations, ce traité sera d'une lecture moins austère que son titre ne le laisserait supposer. Ajoutons qu'une disposition très ingénieuse des sommaires rendra à tous des services.

Nous craignons cependant que, malgré ses qualités, ce volume ne réponde pas entièrement à certaines exigences du lecteur. S'il est très salutaire de faire saisir la complication des problèmes philosophiques, ne conviendrait-il pas, comme contre-partie, de les aborder toujours avec une grande clarté, et de faire ressortir la force des preuves, plutôt que de l'estomper ? Un vocabulaire quelquefois imprécis, un certain tour oratoire, des réflexions adventices et des inexactitudes, qui décèlent un travail hâtif (par exemple, l'étrange interprétation des paroles de la consécration, p. 250), nuisent vraiment à un exposé par ailleurs très riche.

Nous n'en recommandons pas moins le *Traité* du P. Gorce. Nos lecteurs le feront connaître dans les milieux cultivés ; son influence ne manquera pas d'y être bienfaisante.

21. — D. BARBEDETTE, P. S. S., Directeur au Grand Séminaire de Coutances. — **Histoire de la Philosophie.** 8e édition mise à jour, avec table onomastique. — Un vol. petit in-8 de IX-662 p. et 30 p. de tables, 30 f. — Paris, Berche et Pagis.

L'éloge de cette *Histoire de la Philosophie* n'est plus à faire. La 1re édition (1922) recueillit d'unanimes approbations. On y voyait, à juste titre, l'œuvre principale de ce vétéran de l'enseignement philosophique qu'était déjà le chanoine Barbedette. On lui prédisait une fortune assurée dans les Séminaires. De ce succès l'auteur a pu être, de longues années durant, le témoin. Il a dû rééditer plusieurs fois son œuvre, en y apportant d'ailleurs des améliorations : d'abord une table onomastique dressée sur 44 colonnes, puis un exposé de la philosophie régnante à la fin du XIXe siècle, et dans l'avant-dernière édition, la continuation de l'histoire de la philosophie pendant le premier tiers du XXe siècle.

Cette 8e édition paraît l'année même de la mort du regretté chanoine. Elle se distingue par une typographie plus claire et par une mise à jour des références. Le résultat de ce dernier travail est quelquefois un peu décevant : lorsqu'il se borne, par exemple, à une indication en note, sans que le texte en profite, et même parfois en contradiction ou sans rapport réel avec lui (c'est le cas p. 518 : référence, incorrecte d'ailleurs, au P. Maréchal ; ou p. 603, celle à l'*Ami du Clergé* du 27 octobre 1932).

Sous sa forme rajeunie, le présent ouvrage peut rendre encore de réels services, même s'il paraît après des ouvrages similaires d'une facture plus fouillée. Mais que l'éditeur veille à faire reviser ou même refondre à temps les éditions suivantes ! A notre époque, l'histoire de mainte doctrine a vite fait de se renouveler.

22. — F.-J. THONNARD, A. A., Professeur de Philosophie. — **Précis d'histoire de la Philosophie.** — Un vol. in-8 de 810 p., br. 24 f., relié toile 30 f. — Paris, Desclée.

Nous devons au P. Cayré, des Augustins de l'Assomption, un excellent *Précis de Patrologie* (cf. *Ami* 1930, p. 577), devenu classique dans les Séminaires. Un de ses confrères, le P. Thonnard, vient d'écrire, également pour la jeunesse cléricale, un *Précis d'histoire de la Philosophie* appelé à un pareil succès. Les deux ouvrages ont d'ailleurs de nombreux liens d'affinité : même étendue et richesse d'information, même ampleur dans l'examen de théories souvent bien complexes, même souci pédagogique, même insistance à mettre en relief le point de vue proprement doctrinal.

Sans négliger les auteurs de moindre envergure, le P. Thonnard s'attache principalement aux grands philosophes, chefs d'école ou vrais penseurs ; ce qui explique le nombre relativement considérable des pages consacrées à Platon, 35 ; à Aristote, 48 ; à Plotin, 26 ; à S. Augustin, 59 ; à S. Thomas, 77 ; à Descartes, 28 ; à Kant, 48 ; à M. Bergson, 33. Pages très pleines, introduites par une judicieuse bibliographie où figurent les œuvres de chaque philosophe dans les éditions abordables pour nos élèves, puis les principales études, notamment récentes, le concernant. L'auteur apprécie quelquefois sommairement ces dernières, pour orienter le lecteur éventuel.

Pour mieux faire saisir la pensée de philosophes au langage souvent si différent de celui auquel sont habitués nos « scolastiques », l'auteur a l'heureuse idée de traduire leur vocabulaire en termes connus ; il s'efforce également de retrouver dans leurs systèmes, ou certaines parties de leurs systèmes, les

grandes lignes de la *philosophia perennis*. En soi, une pareille transposition n'est pas sans inconvénients, mais elle est faite ici d'une main si experte, et avec un sens si avisé des limites à ne point dépasser, que l'on sait gré à l'auteur d'avoir employé cette méthode. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que son livre est fait pour l'enseignement, et que la première condition exigée d'un manuel c'est d'être compris. Nous avons également beaucoup apprécié les conclusions de l'auteur relatives aux différents systèmes ; elles sont toujours parfaitement mesurées et marquent excellemment la place qui revient aux diverses tendances dans le développement de la pensée philosophique.

A la table onomastique des philosophes étudiés ou mentionnés, est jointe, comme dans le *Précis* du P. Cayré, une *table doctrinale* (complétée par un index alphabétique) extrêmement précieuse. Suivant l'ordre des traités du cours de philosophie, elle offre le moyen d'étudier dans le *Précis* l'histoire de n'importe quelle question, par exemple : le jugement, le syllogisme, l'induction, la science,... pour nous borner à quelques « numéros » de la Logique. Une utilisation judicieuse de ce *Précis* peut donc rendre les mêmes services que l'étude du livre de Janet et Séailles : *Histoire de la Philosophie, les problèmes et les écoles,* où ceux-ci sont exposés dans l'ordre chronologique. Mais ce dernier ouvrage appelait quelques réserves et il était bien loin d'avoir, pour nos étudiants ecclésiastiques, la valeur formatrice du nouveau *Précis*. Pour des élèves qui ne possèdent souvent qu'un manuel latin assez sec, cette manière d'étudier l'histoire de la philosophie du P. Thonnard est à conseiller et doit produire des résultats excellents.

Le présent ouvrage est donc le bienvenu : il est assuré du succès. Pour les prochaines éditions nous nous permettons de signaler à l'auteur que le livre intitulé *Le sens commun et la Philosophie de l'être* n'est pas du P. Gardeil (p. 748), mais de son confrère le P. Garrigou-Lagrange ; les collections ou volumes récents ne sont pas toujours cités très exactement, ni le nom de leurs auteurs correctement orthographié ; dans la bibliographie des œuvres d'Aristote (p. 81), il conviendrait de signaler, à côté de cette belle infidèle qu'est la traduction de Barthélemy Saint-Hilaire, au moins celle de Tricot, en cours de publication chez Vrin, qui lui est incontestablement supérieure. Mais ce sont là des vétilles. Une observation qui a plus de portée viserait l'importance relative à accorder à certains philosophes. Personne ne s'étonnera de voir un fils de S. Augustin traiter avec ampleur la philosophie du plus grand Docteur de l'Eglise (59 p.), ni un thomiste faire une large place au Docteur commun (77 p.). Mais l'on se demande si une proportion plus juste ne permettrait pas d'accorder une place moins exiguë à certains modernes, par exemple Leibniz, qui bénéficie seulement de 8 pages, Locke, Berkeley et Hume qui, à eux trois, n'en totalisent que 12.

Nous regretterions de terminer cette recension par l'apparence même d'une critique. Aussi bien, il nous reste à signaler la parfaite exécution typographique, qui fait une fois de plus honneur à la Maison Desclée, ainsi que la modicité relative du prix auquel est vendu cet ouvrage.

23. — F.-X. MAQUART. — **Elementa Philosophiæ, seu Brevis Philosophiæ speculativæ synthesis ad studium Theologiæ manuducens. — T. I** : *Introductio ad totam philosophiam. Philosophia instrumentalis seu Logica.* In-8 de 265 p., 20 f. — T. II : *Philosophia naturalis.* In-8 de 566 p., 40 f. — T. III : Ia Pars : *Metaphysica defensiva, seu Critica.* In-8 de 346 p., 30 f. — Paris, André Blot. 1937 [1].

Ce manuel est le fruit de quinze années d'enseignement au Grand Séminaire de Reims ; il a été conçu et composé pour préparer les jeunes clercs à l'étude de la Théologie, comme le titre d'ailleurs l'indique nettement. Aussi ce caractère permet d'en préjuger la valeur et d'en prévoir l'utilité. Fidèle aux directives de l'Eglise, l'auteur expose la doctrine thomiste avec une clarté et une ténacité particulières. Il veut tenir compte non seulement des *principes* de S. Thomas, mais aussi des *conclusions,* car elles sont justifiées par là-même qu'elles *découlent* vraiment des principes ; ceux-ci ne doivent pas être pris pour être détournés de leur orientation générale. Dans les questions controversées, on retrouvera la même fidélité au thomisme ; mais l'auteur a soin de montrer comment les solutions divergentes et qu'il rejette, viennent de principes différents. Pas d'éclectisme cependant, mais un approfondissement des questions pour montrer le point de convergence où doivent s'allier des opinions diverses. A l'intérieur même du thomisme M. M. suit la tradition de Cajétan, Jean de St-Thomas, etc. ; il écarte résolument les solutions scotistes ou suaréziennes. Mais il n'ignore pas les doctrines modernes, il les expose et les étudie à la lumière des principes thomistes pour que l'élève puisse les juger.

Une disposition typographique ingénieuse, à l'aide de trois sortes de caractères, permet de discerner les questions plus difficiles ou un peu en marge, réservées aux esprits plus pénétrants.

Le tome I débute par une *Introduction générale.* De là un résumé systématique, par Ecoles, de la Philosophie ancienne, pour montrer la formation de l'Aristotélisme ; le résumé se poursuit jusqu'aux contemporains. Signalons l'étude particulière du Thomisme : la doctrine, les 24 Thèses, leur valeur, la méthode à suivre pour étudier S. Thomas ; chapitre excellent.

La *Logique* se développe suivant un plan nouveau. Puisque son objet formel est l' « *ens secundæ intentionis* », il faut rejeter la division habituelle : Logique formelle, Logique matérielle, pour en établir une autre fondée sur les trois opérations : Simple appréhension *(Prædicabilitas)*, Jugement *(Prædicatio)*, Raisonnement *(Illatio)*. Cette méthode amène, presque au début, un chapitre sur l'Universel, ce qui est peut-être fâcheux au point de vue pédagogique, mais elle a l'avantage très net de montrer l'enchaînement organique des diverses parties, dont la succession peut autrement sembler bien arbitraire. L'étude est très complète. A propos de la *Comprehensio* sont exposées et réfutées les théories de Goblot (p. 50). Ce qui est dit de la recherche des définitions (110-111), le mot sur la psychologie du raisonnement (137), la note sur l'interprétation que Lachelier donne du syllogisme (143), sont intéressants à relever. Le cha-

[1] La 2e partie du tome III vient de paraître : *Metaphysica ostensiva, Theologia naturalis* (485 p., 40 f.). Elle achève l'ouvrage, qui ne comprendra pas la Morale. Une réduction de 20 % sur les prix indiqués est faite aux séminaristes.

pitre de l'*Induction* montre clairement qu'elle n'est pas le simple passage du particulier au général, mais du particulier apparemment contingent à l'essentiel, au nécessaire. A la *Démonstration* se rattache l'étude de la Science : nature, divisions, etc. (p. 165 et s.) ; étude claire et solide, peut-être un peu étendue à propos de la subalternation. L'article consacré au fait scientifique, et l'étude des lois scientifiques : nature, détermination, etc., sont particulièrement bienvenus.

Avec le t. II nous arrivons à la Philosophie de la Nature : Cosmologie et Psychologie. Ici encore, M. M. suit un plan personnel. Dans l'introduction il adopte la position de M. Maritain (cf. *Ami* 1937, p. 201), puis il traite de la *Philosophia naturalis in communi* (p. 8-111) : Multiplicité numérique et spécifique des corps ; — Nature des corps, étude à laquelle se rattache le traité de l'hylémorphisme, et logiquement celui du principe d'individuation ; — Quantité ; — Mouvement en général. C'est alors seulement que vient l'étude de l'*Ens mobile anorganicum*. Un chapitre est consacré aux théories scientifiques sur les atomes, un autre à l'examen de la diversité spécifique des composés chimiques. Puis on étudie le mouvement local, le temps. Enfin un chapitre précieux traite du changement qualitatif et donne une critique pertinente du mécanicisme.

Toute cette cosmologie est non seulement fidèle au thomisme, mais très ouverte aux doctrines scientifiques actuelles ; elle est de nature à montrer aux étudiants que la philosophie scolastique n'est pas séparée de la science et ne lui est pas imperméable. — A ce point de vue on peut regretter que l'étude des atomes soit placée après l'exposé de l'hylémorphisme. D'autre part, pourquoi tant insister sur l'unité de l'atome de Bohr et Rutherford ? Ce n'est qu'une thèse scientifique ; il suffit à la théorie hylémorphique qu'il y ait un élément dernier, quel qu'il soit par ailleurs. Surtout, la fidélité au concept de Philosophie de la nature fait écarter les arguments en faveur de l'hylémorphisme tirés du continu, et de la limitation de l'acte par la puissance. C'est peut-être regrettable.

Mais c'est la *Psychologie* qui se taille la part du lion (p. 178-548). Ici l'auteur suit la division classique : Vie en général (180-208), Vie végétative (209-225), Vie sensitive (229-239). Il place ensuite une étude sur la connaissance en général (240-255), puis, logiquement, sur la connaissance sensible externe et interne (256-297). Après avoir traité de l'affectivité (297-325) et de l'âme sensitive (326-331), il aborde la vie intellectuelle : l'intelligence, sa nature, ses actes, son objet, etc., puis la volonté et la liberté (336-486). Ensuite viennent l'étude de l'âme humaine, et un chapitre final sur l'origine de la vie, l'évolution, l'origine de l'âme et du corps humains.

Ici encore, une solide doctrine sait faire la place nécessaire et très large à l'information scientifique et aux théories philosophiques modernes. Signalons, entre autres, ce qui est dit des habitudes (205), de la vie sensitive (230), des divers sens (264 et s.), de la vie affective, etc. Quant à la connaissance intellectuelle, nous avons goûté particulièrement les pages consacrées à l'objet de l'intelligence (avec le corollaire sur la possibilité de la vision béatifique), à l'intellect agent, à la connaissance par connaturalité. M. M. rejette, — à bon droit, semble-t-il, — l'argument tiré du consentement universel pour justifier l'immortalité de l'âme. Il n'admet pas la possibilité de la génération spontanée (513), mais un peu plus loin (517) il reconnaît que l'expression peut avoir un sens légitime si l'on admet une intervention de Dieu. La pratique de l'Eglise pour le baptême des fœtus, et les théories scientifiques ne semblent pas favoriser l'hypothèse adoptée pour l'instant de l'animation (542). L'exposé de l'évolutionnisme est nuancé ; mais faut-il rejeter, même à titre d'hypothèse, la possibilité de la formation du corps humain par évolution ? Sans doute le corps de l'homme diffère « *profundissime* » de celui de l'animal, substantiellement. Mais les « *dispositiones prævia* » accidentelles ne peuvent-elles pas se produire par évolution ? La réponse négative n'est pas nécessaire.

Au t. III nous abordons la *Métaphysique*, ou plutôt sa première partie : la *Critique*. Cette place de la critique est très légitime, mais l'auteur ne se croit pas dispensé de la justifier.

Si depuis Descartes le problème critique a pris une importance particulière, il n'a pas été ignoré des Anciens. Problème de l'Un et du Multiple, des Universaux, de l'existence d'un monde extérieur, la diversité apparente laisse subsister une identité foncière. Il est utile de le montrer, d'où une rapide histoire des systèmes (18-25). L'important est de bien poser le problème critique. Les philosophes, même réalistes, ne le font pas de la même manière. Pour M. M. il s'agit de justifier notre certitude spontanée : la connaissance est une saisie d'un réel extra-mental (26-29). Pour cela il faut user d'un doute fictif et non d'un doute réel à la manière cartésienne (32-45). — Il y eut des philosophes pour mettre en doute l'existence d'une certitude ; alors exposé et réfutation des systèmes sceptiques (46-67). S'il y a une certitude, quelles en sont les causes ? Les unes sont subjectives : activité de l'esprit ; d'où réfutation de l'empirisme et du positivisme. Les autres sont objectives : l'objet n'est pas inerte, il agit sur l'esprit ; contre Kant et l'idéalisme. — Le terrain une fois déblayé, il reste à faire l'étude *critique* de la nature de la connaissance, activité mutuelle du sujet et de l'objet, et de l'acte lui-même. Les éléments de nos certitudes légitimes : idées universelles et premiers principes, sont exposés et justifiés (203-243). Il reste à considérer le réel extra-mental ainsi saisi par l'intelligence ; d'où les articles sur la vérité, la certitude, la probabilité, la science, la vérité et la fausseté dans la connaissance sensible (247-337).

Dans la préface de ce 3e vol. l'auteur s'excuse presque d'avoir accumulé les citations d'auteurs modernes. Ces citations sont pourtant très heureuses. Les divergences entre tenants du Réalisme, la connaissance précise des théories adverses exigeaient la présence de ces textes, qu'un résumé en latin risquait de déformer. La place faite à l'exposé des systèmes est considérable, mais légitime. Une critériologie solide suppose une information loyale et non une réfutation trop facile à l'aide de contre-sens triomphants. Ainsi les systèmes de Locke, Berkeley, Hume, sont bien exposés et réfutés. Même remarque pour Kant, et les Idéalistes, surtout les français. Pour Kant, le problème n'est pas le subjectivisme, mais la justification de la Science. Les auteurs contemporains ont trop d'influence pour qu'on puisse les négliger. M. M. expose en outre les théories de Blondel, de Bergson et du P. Maréchal ; il les ré-

fute avec netteté et courtoisie ou marque les divergences nécessaires. Notons encore l'adhésion au Perceptionisme, le commentaire du *De Verit.*, qu. I, art. 9, l'étude sur la valeur critique du syllogisme. Les citations en français sont celles des auteurs eux-mêmes, ou surtout celles de philosophes comme MM. Maritain, Gilson, Jolivet, les RR. PP. Maréchal, Etcheverry, etc. C'est en dire la valeur.

Plus encore peut-être que les précédents, ce volume s'adresse, aussi bien qu'aux séminaristes, aux étudiants des Universités ou à tous ceux qui veulent connaître la scolastique. M. M. est rigoureusement fidèle au thomisme, et écarte les autres théories avec une belle intransigeance ; si parfois même elle paraît excessive, il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'un manuel et non d'un traité spécial.

Ce souci de favoriser le travail des élèves a provoqué, de façon peut-être exagérée, la division typographique du texte : divisions, subdivisions abondent. Mais ce texte est souvent la citation d'auteurs comme Cajétan, Jean de St-Thomas ; il est assez difficile pour provoquer la réflexion, et la clarté matérielle n'est pas superflue. Des tableaux récapitulatifs terminent les chapitres, et des portraits, reproduction de peintures de maîtres, illustrent les principales parties.

On eût pu souhaiter parfois un texte plus concis; quelquefois aussi l'attention du correcteur a laissé passer des coquilles (t. I, p. 145, 175 ; t. II, p. 7, 103, etc. ; t. III, p. 133, lire 1832 et non 1852, etc.). Mais ces vétilles ne diminuent pas l'estime que nous avons pour ce manuel, qui nous paraît le plus complet et le plus solide de ceux que nous avons en France.

24. — E. LEMASSON, Professeur de Philosophie à l'Institut Notre-Dame d'Avranches. — **Manuel de Philosophie à l'usage des candidats au Baccalauréat** (conforme au dernier programme officiel). Classe de Mathématiques. *Logique. Morale.* — In-8 de XIX-357 p., 45 f. — Paris, Beauchesne. 1938.

Cet ouvrage de M. Lemasson comprend les deux traités *Logique* et *Morale* de son *Manuel de Philosophie* en deux volumes. Ce dernier est à l'usage des élèves de Philosophie, tandis que le manuel que nous annonçons, en un seul volume, est destiné aux élèves de Mathématiques élémentaires.

C'est à l'occasion d'une nouvelle édition, revue et corrigée, de son Cours complet — parue cette année même — que l'auteur a jugé utile de faire imprimer à part, et dans leur texte nouveau, les chapitres intéressant les « mathématiciens ». L'idée est excellente et avait déjà été réalisée par le même éditeur pour le manuel de Philosophie du P. Lahr.

Elle permettra aux candidats au baccalauréat de Mathématiques de profiter, eux aussi, des leçons très claires et d'une doctrine très sûre de M. Lemasson.

Les éloges que nous faisions en 1934, lorsque parut la 1re édition du *Manuel* (cf. *Ami* 1934, couv. jaunes, p. 350 et 354) s'appliquent, il va sans dire, à ces extraits. La révision de l'auteur nous semble d'ailleurs avoir porté sur des points secondaires.

25. — H. GRENIER. — **Cursus Philosophiæ.** — T. I : *Introductio generalis. Logica. Philosophia naturalis.* — T. II : *Metaphysica.* — 2 vol. in-8 de 380 et 286 p., reliés toile. — *L'Action Sociale,* 3, boulevard Charest, à Québec. 1937.

A ne considérer que son aspect extérieur, l'ouvrage de M. l'abbé Grenier, professeur à l'Université Laval, a plus d'une ressemblance avec le manuel si apprécié de Lortie (cf. *Ami* 1919, p. 1255) ; même clarté typographique, mêmes schémas en tête des chapitres, même simplicité correcte du latin. La lecture cependant, tout en confirmant cette impression, fait apparaître des différences non moins réelles. L'Introduction du t. I se complète par une brève histoire de la philosophie. La Logique, formelle et matérielle, cette dernière traitant de ce « qui est contenu dans les concepts et les propositions » (p. 95), est suivie de la Philosophie naturelle : Cosmologie et Psychologie. Mais puisque des notions de métaphysique sont très utiles, deux chapitres trouvent place ici, l'un traitant de l'Acte et de la Puissance, l'autre des Causes.

Après l'exposé de l'hylémorphisme et des thèses connexes, l'auteur étudie le principe d'individuation. Ceci nous paraît très logique ; cette question est mieux placée ici qu'en Ontologie. Mais nous ne serions pas du même avis pour ce qui concerne la distinction réelle de l'essence et de l'existence (p. 166); et nous aurions aimé voir employer, pour établir l'hylémorphisme, l'argument des mutations substantielles. La Psychologie sensitive est un peu brève, de même que l'étude du libre arbitre. — M. G. admet que le corps humain a été formé, sous l'influence divine, par évolution. La thèse gagnerait à être présentée sous une forme plus hypothétique, et nous ne croyons pas que le texte de S. Thomas, *Contra gentes,* III, 22, soit un argument péremptoire : ne s'agit-il pas plutôt de considérer une hiérarchie de fait, qu'une exigence de progrès par évolution ?

La Métaphysique : Critique, Ontologie et Théodicée, est traitée avec netteté, mais brièveté. La Critique même est, semble-t-il, trop brève et par là insuffisante, d'autant que le problème ne paraît pas posé avec netteté et que l'étude de l'Idéalisme manque de nuances. Pourquoi séparer du ch. I qui traite de l'Etre, ce qui concerne l'analogie ? Pourquoi reprendre l'étude de l'Acte et de la Puissance, ainsi que celle des Causes ? Il aurait mieux valu peut-être les traiter une bonne fois au t. I. Les « Possibles » et la Création ne sont traités qu'en Théodicée. Aux cinq preuves classiques de l'existence de Dieu, s'ajoute celle tirée du désir d'Infini. La controverse relative au concours divin est simplement mentionnée.

Délibérément M. Grenier a voulu être bref. Ce peut être un avantage dans l'ensemble, et ici les inconvénients sont peu nombreux. La doctrine est rigoureusement thomiste ; et parmi les auteurs français qu'il cite dans de judicieuses bibliographies, ainsi que dans quelques lectures, ce sont de fidèles thomistes qui sont mis à contribution. Une seule lecture est en anglais. L'ouvrage pourrait donc convenir à nos étudiants français, surtout aux vocations tardives qui y trouveraient l'essentiel ; mais l'enseignement oral complémentaire serait nécessaire. Et surtout quel serait le prix, avec notre change ?

Un 3e volume exposera la Morale.

26. — F.-X. CALCAGNO. — **Philosophia Scholastica.** — T. I : *Dialectica, Critica, Ontologia, Cosmologia.* — T. II : *Psychologia, Theologia naturalis.* — T. III : *Ethica.* — 3 vol. in-8 de VIII-467, 530 et 367 p., à 16, 19 et 14 lires. — M. d'Auria, 52, via Cesare Battisti, à Naples. 1937.

Ce cours complet de Philosophie scolastique ne vise pas à l'originalité. L'auteur, ancien Recteur de l'Université Grégorienne, veut donner aux jeunes clercs

une doctrine sûre, tirant une valeur nouvelle de la clarté de son exposition, et formant l'esprit pour lui permettre de rejeter les fausses doctrines, qui ne sont guère que mentionnées, ou du moins jamais exposées pour elles-mêmes. Pour cela il suivra fidèlement les doctrines thomistes recommandées instamment par le Magistère, les exposera « avec clarté, en un langage simple... qui convient à la capacité intellectuelle des débutants. »

La disposition des traités indiquée par les titres est traditionnelle. Est-elle la meilleure ? Celle qu'ont suivie les ouvrages dont nous venons de parler nous semble préférable ; mais quelle que soit l'importance de la disposition, elle n'est pas essentielle.

Quelques remarques à travers les différents volumes. — L'exposé de l'Idéalisme (p. 196 et s.) se borne aux auteurs allemands et italiens, mais il serait facile de compléter. — L'auteur est fidèle aux solutions thomistes : distinction réelle d'essence et d'existence, principe d'individuation. L'analogie de l'être est peu étudiée, et la question renvoyée à la Théodicée, à propos des Noms divins. — La Psychologie est assez développée, mais davantage au point de vue rationnel qu'au point de vue scientifique ou positif. Perceptionisme ou Interprétationisme ? le choix est libre. La position prise (t. II, p. 57) à propos de l'Evolution paraît d'une rigueur excessive. — La Théodicée est bien exposée ; mais à la *IVa via* on aurait aimé voir mentionnée la causalité exemplaire, quoique cette position soit discutée. Quand il s'agit de la Science de Dieu, la *Science moyenne* est exposée avec faveur, de même que le *Concours simultané ;* la prédétermination physique est rejetée nettement.

Le 3e volume est un excellent *compendium* de morale générale et spéciale. A propos du salaire, l'auteur déclare à bon droit le *salaire familial absolu* exigé par la Justice sociale. Un chapitre intéressant sur la Morale internationale termine l'ouvrage.

Chaque chapitre est suivi de copieuses *disputationes* en forme, et ceci est vraiment précieux pour la formation pédagogique. La typographie est nette, et distingue les questions subsidiaires. Un index alphabétique permet un usage facile de chaque volume. Les renvois à S. Thomas, surtout aux deux *Sommes,* sont assez fréquents. Ceci marque sans conteste l'inspiration profonde et la valeur du manuel, que les séminaires italiens, avant tout, accueilleront avec faveur.

27. — S. Reinstadler. — **Elementa Philosophiæ scholasticæ** (editio 16a). — Vol. I, continens *Logicam, Criticam, Ontologiam, Cosmologiam ;* in-12 de XXVIII-552 p. — Vol. II, continens *Psychologiam, Theologiam naturalem, Ethicam ;* in-12 de XIX-563 p. — Les deux vol. brochés 7 Rmk. 75, reliés 10 Rmk. 25. — Fribourg-en-Brisgau, Herder.

En 1935, p. 210 des couv., l'*Ami* présentait la 15e édition de l'excellent manuel de M. Reinstadler. Celui-ci l'avait préparée avec le concours de M. l'abbé Robert, professeur au Grand Séminaire de Metz, qui se charge seul de la présente édition, car son maître a été rappelé à Dieu le 4 avril 1935. Les changements sont peu notables. Le 2e volume contient la *Psychologie* et non plus l'*Anthropologie ;* les questions proprement physiologiques, nous dit-on, ont été supprimées, et on a insisté davantage sur l'étude de la vie en général. Le reste semble une réédition sans changements.

Nous ne pouvons que redire, encore une fois, l'éloge que méritent la sûreté doctrinale, l'information convenable et la clarté d'exposition de cet ouvrage, dont le succès montre assez la valeur.

28. — E. Baudin. — *Cours de Philosophie :* **Morale**, in-8 de 551 p. — **Précis de morale**, in-8 de 214 p. — Paris, J. de Gigord.

I. — Est-il jamais trop tard pour parler d'un bon livre ? Nous ne le pensons pas et c'est pourquoi, en nous excusant d'un retard involontaire, nous sommes heureux de présenter l'excellent ouvrage de l'érudit professeur de la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg. On savait ce travail depuis longtemps sur le métier. Les quelque vingt ans qui le séparent du *Cours de Psychologie* indiquent déjà le labeur dont il témoigne, et la richesse de son contenu.

Après un chapitre préliminaire sur la *Philosophie* (résumé de l'ouvrage : *Introduction générale à la Philosophie*, I. *Qu'est-ce que la Philosophie ?*), l'auteur aborde la *Morale :* son objet, sa nature, ses méthodes. Alors s'ouvre la 1re partie, *Morale générale*, où seront traitées les questions suivantes : la conscience (47-88), l'essence et les normes du Bien (89-140), la Vertu, le Droit et le Devoir (142-176), la moralité subjective (177-207), puis les morales « formelles » et les morales « indépendantes » (208-222). — La 2e partie, *Morale spéciale,* comprend : la morale personnelle (225-253), la morale sociale (254-526) : morale interpersonnelle, morale économique, morale familiale, morale politique. Un dernier chapitre expose la morale religieuse (527-538).

Cette analyse succincte ne saurait donner une idée suffisante de l'information très abondante de ces pages, ni de la multitude des problèmes qui y sont abordés. C'est une véritable Somme de *Philosophie morale :* exposé des systèmes divers, réfutations, véritable doctrine. Et s'il s'agit de la morale spéciale, on conçoit difficilement comment on eût pu être plus complet dans un ouvrage relativement peu développé. D'ailleurs chaque chapitre se termine par une bibliographie abondante dont l'utilité n'est pas contestable. Il faudra se rappeler toutefois qu'elle comprend des ouvrages hétérodoxes ou tendancieux, aussi bien que d'autres qui méritent toute confiance : par suite, les élèves ou les esprits insuffisamment avertis auront besoin d'être guidés pour leur choix.

Un des points importants était d'établir la nature de la Science morale. M. B. s'exprime ainsi : « Le problème moral n'est pas un problème expérimental, mais un problème rationnel, proprement le problème critique de la nature et de la valeur des données de la morale ; la rationalisation de la morale ne peut être une rationalisation scientifique, mais doit être une rationalisation critique. Il y a donc nécessité que la vraie science morale, celle qui doit établir ces lois rationnelles et philosophiques, résoudre ce problème critique et pratiquer cette rationalisation critique, soit une science rationnelle, philosophique et critique » (p. 39). Puis il ajoute : « Elle est avant tout une *science théorique*... Mais les vérités qu'elle doit établir concernent la morale qui est, elle, essentiellement pratique comme le sont toutes les disciplines d'action. A ce titre, on peut l'envisager comme la *science théorique de la morale pratique* » (p. 40). Cette dernière affirmation nous paraît impliquer une conception discutable. La science morale doit « établir les lois rationnelles » de la nature humaine *tendant* à sa fin dernière. Elle « n'invente pas les normes : elle ne fait que les analyser et les fonder telles qu'elle les trouve existant d'ores et déjà

dans la nature des choses » (p. 40). Or cette nature, c'est la nature humaine physique et spirituelle, engagée dans la poursuite de sa fin dernière ; la connaissance est ici inséparable de l'action. On peut donc légitimement dire que la morale est une science pratique et normative. — L'ordre moral, nous dit-on ailleurs, est celui qui « subordonne... les fins, les fonctions et les activités de la nature empirique aux fins, aux fonctions et aux activités de la nature morale » (p. 130). Mais peut-on distinguer ainsi deux natures ? N'est-ce pas toute la nature qui est engagée dans la poursuite de la fin, ou du moins est ordonnée à elle et par suite est toujours quelque chose de moral ? — Le suicide est-il simplement le fait de se tuer pour des « motifs exclusivement égoïstes » (p. 240) ? N'est-il pas plutôt la recherche *directe* de la mort quels qu'en soient les motifs ?...

Ces remarques ne sont pas pour déprécier la valeur de cet ouvrage. En une matière extrêmement vaste et parfois délicate, M. B. a su donner un enseignement très riche et d'une parfaite clarté. Une table analytique serait même souhaitable pour un usage plus facile et, peut-être, plus fécond de ce très bel ouvrage, qui porte l'*Imprimatur* de l'évêché de Strasbourg.

II. — Le *Précis de morale* est un abrégé du *Cours* que nous venons d'analyser. Il en reproduit généralement le texte, celui en gros caractères, et il en garde l'ordonnance. La bibliographie est moins abondante et ne contient que les ouvrages plus accessibles aux élèves. C'est à eux en effet que M. B. a songé. Le *Cours* dépassant la capacité des élèves de philosophie, ou tout au moins étant beaucoup trop vaste pour le temps dont ils disposent, ce résumé pourra leur fournir une base excellente pour suivre l'enseignement oral ou pour achever la préparation immédiate de l'examen.

Il fait suite au *Précis de Psychologie* (cf. *Ami* 1937, p. 212 des couv.), et mérite les mêmes éloges [2].

Le *Précis de logique des Sciences* vient de paraître. Suite du *Précis de morale*, « il en continue la pagination et use du même système de références... Chaque chapitre (Qu'est-ce que la logique? La science et les sciences, Les méthodes générales de la science, Les sciences mathématiques, Les sciences de la matière, Les sciences biologiques, La sociologie, L'histoire) est suivi d'une liste très utile d'auteurs à consulter » (*Croix* de Paris, 5 novembre 1938) [3].

VIII

Acta secundi Congressus Thomistici internationalis (1936). — In-8 de 586 p., 25 lires. — Turin et Rome, Marietti. 1937.

[2] Ce *Précis de Morale* est le t. I d'un « *Précis de Philosophie* » qui doit comprendre un t. II, *Précis de logique des Sciences*, et un t. III, *Précis de métaphysique*. Le tout, avec le *Précis de Psychologie*, formera un manuel de baccalauréat. Les tomes I et II ci-dessus, réunis, donneront le manuel de la classe de Mathématiques élémentaires.

[3] Signalons encore deux ouvrages dont nous avons vu l'annonce ou le compte rendu :

1° J.-B. DOMECQ, *Leçons de Philosophie*, t. I, *Psychologie*, 40 f. ; t. II, *Logique, Morale, Métaphysique*, 45 f. ; Marcel Cattier, Tours, 73, avenue de Grammont, 1936 et 1938. Il s'agit d'une édition entièrement refondue.

2° P. FOULQUIÉ, S. J., *Précis de Philosophie*, 2 vol. de 514 et 516 p., cartonnés toile, 25 f. chacun ; Paris, Librairie de l'Ecole, 1936 (cf. *Etudes*, 5 mai 1937, p. 410).

On a ici le compte-rendu aussi complet que possible des rapports et des communications faites au Congrès thomiste tenu à Rome du 23 au 28 novembre 1936. Le texte des rapports est suivi d'un résumé (en latin, français ou italien) des discussions provoquées, aux assemblées générales, par la lecture de ces rapports. On trouve ensuite les communications faites dans les réunions des différentes sections.

Trois thèmes ont été posés. I. LA CONNAISSANCE HUMAINE, CRITÈRE DE VÉRITÉ ET RÉALISME. Deux rapports, l'un de Mgr Noël : *Epistémologie thomiste*, l'autre de Mgr Olgiati : *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna ed il realismo scolastico*. — II. PHILOSOPHIE ET SCIENCES. Quatre rapports : P. Hœnen : *De constitutione corporum* ; C. Kowalski : *De principiis vitæ organicæ* ; A. Gemelli : *Introspezione e studio del comportamento* ; J. Maritain : *Science et Philosophie*. — III. PHILOSOPHIE ET RELIGION. Un seul rapport, du P. Garrigou-Lagrange : *De relationibus inter philosophiam et religionem*. Il y eut en outre une série de communications sur le Cartésianisme.

Parmi les auteurs de communications, citons MM. Jolivet, Penido, Sirven, les PP. Etcheverry, J. de Blic, Rozwadowski, Veuthey, Le Blond, etc.

Une table des textes cités de S. Thomas, un index alphabétique des auteurs, et une table des matières permettent un usage facile des richesses doctrinales rassemblées ici.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je serais heureux de connaître l'opinion de l'*Ami du Clergé* sur les trois questions suivantes :

1° En quoi consiste exactement la *delectatio venerea* (plaisir sensible, ou plaisir charnel) ?

2° Est-ce qu'il n'y a péché grave que lorsque existe la *delectatio venerea* ou le péril prochain de celle-ci (dans le cas où elle serait le plaisir charnel lui-même) ?

3° *Quid* des mauvaises pensées ? Quand donc seront-elles graves ?

R. — Ad I. D'une manière générale, la délectation est la sensation de plaisir éprouvée par une faculté qui jouit de la possession de son objet propre. C'est une impression de repos, de paix, de contentement qui se fait sentir plus ou moins vivement après l'effort produit, et qui cause la joie du sujet. Notre esprit éprouve cette impression de contentement quand il a rencontré l'évidence de la vérité qu'il cherchait : il se repose en elle, il en jouit. Notre œil pareillement s'arrête avec complaisance sur des couleurs harmonieusement disposées ; notre oreille est charmée par la mélodie des sons ; notre main s'arrête à caresser la douceur des objets.

Ces sensations de plaisir, nous les aimons, nous les désirons, nous les recherchons. Elles sont l'objet des tendances qui sont en nous, de nos passions. Le Créateur les a attachées à notre activité pour nous attirer, par ce moyen, au bien qu'il veut nous voir atteindre. Toutefois, elles peuvent devenir une tentation, si leur attrait se produit en dehors ou contre l'ordre prescrit.

Plus une opération est exigée par la nature, et plus le plaisir qui l'accompagne est grand. Ainsi l'acte de manger, nécessaire à la conservation de l'individu, comporte un plaisir particulier. Plus importante, parce qu'elle doit assurer la conservation et la propagation de l'espèce, l'union des sexes s'accompagne, pour le même motif, d'un plaisir encore plus vif. C'est le plaisir sexuel ou délectation vénérienne, ainsi désignée du nom de la déesse à qui les païens attribuaient ces sortes de plaisirs.

Les plaisirs éprouvés varient selon la nature des biens qui les causent. Les biens spirituels causent des plaisirs spirituels ; les biens matériels causent des plaisirs matériels. La science, le bonheur éternel nous donnent un plaisir spirituel, une délectation spirituelle. La possession d'un trésor, la luxure causent des délectations matérielles. Il est à remarquer que ce n'est pas la faculté jouissante, mais l'objet de la jouissance, qui spécifie la délectation. Le voluptueux qui éprouve du plaisir au souvenir de ses obscénités, n'est pas coupable de délectation spirituelle, mais matérielle. Toutefois on distinguera les délectations matérielles (qui ont un objet matériel) en corporelles et non-corporelles, suivant qu'elles sont ressenties dans le corps ou dans l'esprit.

A leur tour, les délectations corporelles sont dites sensibles ou organiques quand elles sont produites dans l'un des sens mis en face de son objet propre. Une mélodie harmonieuse cause une délectation dans le sens de l'ouïe, et une peinture artistique dans le sens de la vue. Ce sont là des délectations *sensibles*.

Toutes les fois qu'une faculté organique, l'un de nos sens, la vue, l'odorat, le goût, etc., entre en action à la présence de son objet propre, elle subit en elle-même un changement, une altération : par exemple, la rétine de l'œil est impressionnée par l'image perçue un peu à la façon d'une plaque sensible de photographie.

Or, parfois, cette altération du sens en présence de son objet propre se produit au contact physique de ce dernier avec les nerfs d'un organe qu'il excite avec plus de véhémence. La sensation de plaisir se fait alors plus forte et est ressentie par le sujet avec une acuité plus vive. On qualifie alors de *sensuelle* ou charnelle une telle délectation. En effet, elle émeut le sens, la chair. Telles sont les délectations du boire et du manger.

Enfin, parmi les délectations sensuelles ou charnelles, il en est une extrêmement vive : c'est celle qui met en émoi le sens de la génération. C'est elle qu'on désigne spécifiquement sous le nom de délectation *sexuelle* ou plaisir vénérien. Elle a donc sa place au sommet des délectations sensibles et des délectations sensuelles. Elle est une délectation sensible, sensuelle, que son intensité et sa localisation mettent à part comme une espèce spéciale.

Très simplement, voici la définition : « Delectatio venerea ea est quæ oritur ex commotione organorum generationi inservientium », ou bien avec un peu plus de détail : « Est illa delectatio carnalis, quæ oritur ex jucunda commotione et alteratione membrorum generationi inservientium, atque summum gradum attingit in copula carnali aut in pollutione ».

A votre question : *Est-elle un plaisir sensible ?* Réponse : oui, parce que afférente au sens général du toucher, auquel appartient le sens de la génération. — *Est-elle une délectation charnelle ?* Oui encore, car elle met en mouvement des organes et des nerfs. Mais elle est une délectation charnelle spéciale : la délectation du sens qui a son siège dans les organes de la génération.

Dans le langage courant, on emploie souvent l'appellation de délectation *charnelle*, qui en réalité a un sens plus étendu, pour désigner la délectation vénérienne ou sexuelle, qui est la délectation charnelle par excellence.

Le plaisir sexuel ou délectation vénérienne est complet quand, dans le sens qui le perçoit, il est poussé à la dernière limite du possible : il donne la pleine sensation voluptueuse qui satisfait et apaise. Autrement, il est incomplet et atteint un degré plus ou moins proche de la satisfaction complète apaisante. Les enfants qui n'ont pas atteint la puberté sont donc susceptibles d'éprouver la délectation complète, bien que les organes ne soient point encore capables de produire l'effet ultime auquel leur acte est ordonné : *effusio seminis*.

Complète ou incomplète, la délectation vénérienne constitue spécifiquement le même péché de luxure, quand elle est recherchée en dehors de la règle. Elle n'est licite, on le sait, que dans l'usage légitime du mariage. La différence de degré dans la satisfaction n'en change pas l'espèce.

Le plaisir sexuel exerce sur l'homme un attrait puissant. Aussi se transforme-t-il vite en une tentation tenace, qui, si l'on y donne consentement, engendre le péché de luxure. On peut le vouloir ou le rechercher de deux manières : directement ou indirectement. Poser un acte auquel est attaché ce plaisir dans le but de le provoquer pour en jouir, c'est le rechercher et le vouloir directement. Poser un acte pour lui-même, mais avec la prévision qu'il aura pour conséquence de faire naître une émotion et une excitation dans les organes qui procurent le plaisir sexuel, sans cependant le faire dans ce but, c'est le vouloir indirectement. — Exemple : le jeune homme qui porte la main sur lui-même dans le but de provoquer la pollution recherche et veut directement le plaisir défendu ; le même jeune homme qui pratique le même attouchement dans le but de prendre les soins de sa toilette commandés par sa santé, prévoyant bien la pollution qui en sera la conséquence, mais ne se touchant pas pour cela, la veut indirectement. Autre exemple : l'étudiant en médecine qui regarde les gravures de son manuel pour exciter en lui les émotivités du sens génésique veut directement le plaisir sexuel ; le même étudiant qui regarde les mêmes gravures pour acquérir la science de sa profession future, prévoyant bien cependant le trouble passionnel qui va naître dans les organes de ses sens et y causer le plaisir vénérien, veut ce plaisir indirectement. — Dans le premier exemple, la délectation vénérienne est la fin immédiatement poursuivie par le sujet agissant, *finis operantis ;* dans le second, elle se produit *præter ejus intentionem*, encore qu'il en prévoie l'arrivée.

La délectation vénérienne recherchée pour elle-même, directement, *finis operantis*, est gravement

illicite, et constitue la matière mortelle qui n'admet pas de légèreté : *materia gravis ex toto genere*. Prévue, indirectement voulue, elle est *materia gravis ex genere suo tantum*, elle admet la légèreté.

La première est grave *ex toto genere ;* pas un moraliste ne le conteste. La seconde est grave *ex genere suo tantum*, c'est l'opinion commune En voici la raison donnée par Tanquerey, qui reproduit en termes simples et clairs les autres moralistes : « In tantum enim graviter peccaminosa dicitur delectatio carnalis indirecte producta in quantum inducit *periculum proximum* ulterioris consensus ; atqui tale periculum plerumque non existit quando ponitur actio ex se honesta, aut forsan etiam impudica sed non venerea, ex qua prævidetur quidem, sed non intenditur, aliqua delectatio venerea ; ideoque sæpe vel nullum est peccatum, vel peccatum est tantum veniale, prout adest vel non ratio proportionate gravis illam actionem ponendi, ex qua prævidetur venerea delectatio. — Si vero prævidetur non solum ipsa delectatio physiologica sed simul in eam *consensus*, peccatum mortale committitur, quia tunc voluntas in pravam delectationem vere fertur. » *(Supplem. de Virtute casitatis*, n° 15). Plus brièvement Lehmkuhl dit : « Quare secluso periculo consensus, grave peccatum luxuriæ indirectæ tum tantum committitur, quando ipsa actio notabiliter indecens est in relatione sexuali, seu quando commotio venerea vel etiam pollutio oritur ex actione, quæ in genere luxuriæ versatur et graviter in effectum illum pravum influit, sine gravi causa excusante suscepta. » *(Theol. mor.*, t. ı, n° 862, *ad III)*. Enfin, Noldin : « In delectatione venerea *indirecte tantum volita admitti debet parvitas materiæ*. In hoc namque casu consensus voluntatis solum fertur in causam, quæ delectationem provocat et excitat ; ejus ergo malitia desumenda est ab influxu in delectationem veneream ; atqui sunt causæ, quæ leviter tantum influunt in commotionem turpem ; has ergo causas velle leve tantum peccatum contra castitatem constituit. » *(De sexto*, n° 11, *ad 3)*.

Ad II. Pour répondre à la seconde question de notre consultant, nous disons : le plaisir sexuel, appelé aussi délectation vénérienne, délectation charnelle ou plaisir charnel (car toutes ces expressions : *delectatio venerea, delectatio carnalis, delectatio libidinosa, luxuria,* se retrouvent dans les auteurs pour désigner la même chose), est toujours matière à péché mortel quand il est voulu directement ; pas toujours, quand il est voulu indirectement.

Ad III. Que faut-il, enfin, opiner des *mauvaises pensées ?*

L'expression « mauvaise pensée » est assez vague et désigne toute représentation intellectuelle d'une chose mauvaise. Toutefois, l'usage en a restreint et spécifié le sens : la mauvaise pensée est celle qui représente une chose contraire à la vertu de chasteté. Les théologiens lui donnent un nom : *delectatio morosa,* parce que l'esprit la retient et la volonté s'y complaît. L'imagination et la mémoire en fournissent le plus souvent le thème. On la définit : « complacentia de re libidinosa per imaginationem repræsentata. »

La délectation morose est un péché grave. C'est une affection de la volonté pour la luxure. Pourquoi le voluptueux s'arrête-t-il devant une statue ou un tableau obscène ? Parce qu'il y trouve du plaisir, car il aime l'obscénité représentée. Il en est de même dans la délectation morose. Soit que l'imagination déroule comme dans un film un theme d'obscénité, soit que l'intelligence élabore une idée, c'est une image qui cause une sensation de plaisir tout comme la causerait la réalité elle-même perçue par les yeux du corps. Et la volonté, au lieu de commander aux facultés dont l'action directe ou indirecte pourrait éloigner ces images malsaines, se livre à la joie d'en jouir. Aussi n'est-il pas étonnant que la présence de ces « pensées impures » provoque souvent, dans les organes correspondants de la génération, des sensations et des mouvements charnels qui peuvent aller facilement jusqu'à la luxure consommée. Fréquemment du moins, elles occasionnent les mauvais désirs.

Il faut dire des « mauvaises pensées » ce qu'on dit des regards, des lectures. Si elles ont pour objet direct la recherche du plaisir vénérien, elles sont gravement coupables. Si elles n'ont pas directement le mal pour objet, mais qu'elles soient évoquées simplement par légèreté, par curiosité, avec l'intention de les expulser à l'éveil de la première sensation charnelle, elles ne dépasseraient pas en culpabilité la mesure du péché véniel. Toutefois, en raison du danger auquel elles exposent de faire naître les mauvais désirs, les sensations attrayantes de la chair, ce ne serait pas sans péché grave qu'on les évoquerait consciemment et avec fréquence dans son esprit : *qui amat periculum in illo peribit.*

Souvent ces « pensées mauvaises », comme les mouvements de la chair, se produisent à notre insu. Elles ne sont pas péché, n'étant pas volontaires, tant qu'elles ne sont pas remarquées et librement acceptées. La crainte du péché, l'estime de la chasteté, l'amour de Dieu nous pressent de ne jamais pactiser avec elles et de les expulser impitoyablement dès que nous prenons conscience de leur présence en nous.

Q. — Peut-on supposer que Dieu peut accorder à un homme *avant sa mort* des grâces de choix, — en l'espèce la grâce du *salut éternel*, — en considération des prières ou sacrifices que d'autres âmes lui offriront à cette intention *précise* (la question du soulagement du Purgatoire mise à part), dans le *futur*, quand l'idée leur en viendra ?

Deux confrères interrogés ont répondu, l'un *affirmativement*, parce que Dieu est infiniment bon et que voyant toutes choses dans l'éternité, il embrasse, d'un seul regard, passé, présent et avenir ; — l'autre *négativement*, parce que la mort fixe l'âme irrévocablement dans son éternité et que l'intervention future d'autres âmes demeure purement hypothétique.

R. — Nous avons déjà répondu à une question analogue par l'*affirmative*, en 1924, p. 207. La thèse de l'effet « rétroactif » de nos prières a été magistralement exposée par Mgr Chollet, archevêque de Cambrai et ancien professeur de théologie à la Faculté libre de Lille, tout d'abord dans son livre : *Nos morts*, puis dans sa Lettre pastorale sur *La foi aux fins dernières*. Et voici la conclusion de l'éminent prélat :

« La vie divine ne s'écoule pas comme les existences ou les vies créées. Elle est parfaite, infinie, en

acte complet du premier coup, c'est-à-dire de toute éternité. Elle n'enferme aucun élément surabondant qu'il faille rejeter, elle ne produit par son exercice aucune usure qui exige des éliminations d'organes usés, des réparations de forces affaiblies ; il ne lui manque aucune perfection qu'il faille acquérir. Dès lors, elle est immuable. Elle domine le temps, préside par son action créatrice ou conservatrice des êtres, par sa collaboration à toutes les activités, par le gouvernement de sa Providence, à l'écoulement des siècles : elle est présente à tous. Comme le souverain, devant lequel défile une armée, du haut du tertre voit d'un même coup d'œil les troupes qui ont déjà défilé, celles qui défilent et celles qui suivront ; ainsi d'un même regard Dieu voit la série des siècles depuis l'instant de la création jusqu'à la fin — si l'on peut se servir d'une locution inadéquate — des siècles. Les événements qui auront lieu dans dix mille ans lui apparaissent dans une lumière pareille à celle qui baigne, à ses regards, les faits d'aujourd'hui et l'histoire des siècles passés.

« Il peut donc ordonner ses interventions actuelles d'après ses prévisions des temps à venir et aujourd'hui préparer les voies aux saints du XXI^e^ siècle. *Il peut donner aujourd'hui à un homme qui expire, les grâces qu'il voit déjà sollicitées par toutes les prières, futures pour nous, présentes pour lui, que son épouse ou ses enfants lui offriront après sa mort.* » (*Nos morts*, p. 345-346).

La raison mise en avant par l'auteur de la solution affirmative est donc excellente et doit être retenue.

L'objection contraire, qui commande la réponse négative, est facilement soluble. « La mort, dit-on, fixe l'âme irrévocablement dans son éternité » : c'est très exact ; mais la question est précisément de savoir si, eu égard à des prières futures, que Dieu connaît comme présentes, la miséricorde divine n'accordera pas à cette âme, *avant* la fixation irrévocable de son sort, les grâces de choix nécessaires à sa conversion et à son salut.

On insiste : « L'intervention future d'autres âmes demeure purement hypothétique. » — *Quoad nos,* concedo ; *quoad Deum,* nego. Dieu sait que se produiront ces interventions ; il les tient présentes sous ses regards et il peut en tenir compte déjà au moment où nous ne pouvons même pas soupçonner leur possibilité.

Q. — L'habitation de la Trinité dans l'âme du chrétien est affirmée par tous les théologiens.

Mais la plupart semblent (si je ne me trompe) ne considérer cette habitation que comme un effet de la grâce (donc habitation postérieure à la grâce), la Trinité étant attirée dans l'âme du chrétien par l'exercice des facultés surnaturelles.

Quelques-uns seulement parlent d'une habitation antérieure à la grâce et cause de la grâce.

Cette seconde opinion n'est-elle pas plus conforme à la Tradition, qui emploie les comparaisons du cachet imprimé sur la cire, du fer rougi par le feu ?

N'est-elle pas la seule qui justifie l'affirmation de la présence de la Trinité dans l'âme de l'enfant ? La belle réponse du père d'Origène embrassant la poitrine de son enfant après son baptême : « Dieu est là ! » me semble vide de sens si elle signifie seulement un fait qui n'est pas encore réalisé.

Enfin et surtout, puisque tous les auteurs s'appuient sur l'autorité de S. Thomas, peut-on alléguer en faveur de la seconde opinion le texte de la *Somme*, III^a^, q. 7, a. 13 : « Gratia enim causatur in homine ex præsentia divinitatis sicut lumen in aere ex præsentia solis. » — « Præsentia divinitatis » peut-il être interprété : « habitation de la Trinité » ?

Il est bien entendu d'ailleurs que la possession de la Trinité par l'exercice des facultés surnaturelles demeure ; mais cette possession s'opère parce que Dieu est déjà dans l'âme.

R. — Notre correspondant (qu'il veuille bien excuser l'expression) enfonce une porte ouverte. L'habitation des personnes divines dans l'âme juste, dit-il, est l'effet de la grâce sanctifiante : donc elle est *postérieure* à la grâce, et si elle est postérieure, elle ne peut être que le résultat de l'exercice des facultés surnaturalisées. Or cela est faux. Donc, il faut dire que l'habitation des personnes divines est *antérieure* à la grâce et la cause dans l'âme.

Ni l'un, ni l'autre, cher confrère. Il y a un milieu : l'habitation des personnes de la Trinité est un effet *concomitant* de la grâce sanctifiante. L'infusion de la grâce n'a donc qu'une priorité de simple nature.

Et sic solvitur difficultas.

Il y a cependant quelques explications à ajouter. Reprenons donc la question d'un peu plus haut.

Tous les Pères et les théologiens admettent que l'état de grâce comporte une présence spéciale de Dieu dans l'âme du juste. Et c'est la grâce sanctifiante qui forme le lien nécessaire entre l'âme et les trois personnes de la Sainte Trinité. Voici comment S. Thomas s'exprime à ce sujet : « Notre union à Dieu se fait par la grâce habituelle créée, comme par sa cause et par ce en quoi a lieu l'union ; car c'est dans la ressemblance de la grâce que l'âme devient conforme à Dieu et s'unit à lui » *(In III Sent.*, dist. 13, q. I, a. 1, ad 3). Et dans la *Somme :* « C'est dans le don de la grâce sanctifiante *(in ipso dono gratiæ gratum facientis)* que le Saint-Esprit est possédé par les hommes et fait sa demeure en eux » (I^a^, q. 43, a. 3).

On le voit par ces textes : S. Thomas affirme très nettement les deux points que nous avons rappelés : 1° l'habitation divine a pour cause la grâce sanctifiante ; 2° l'habitation divine n'est pas postérieure à la présence de la grâce dans l'âme juste ; elle accompagne nécessairement ce don.

Mais la présence divine se réalise d'une triple façon :

1° *Effective :* par l'action divine en nous. La grâce sanctifiante, en effet, ne peut avoir d'autre cause que Dieu lui-même. C'est en *produisant* la grâce sanctifiante que Dieu entre dans les cœurs et qu'il y demeure. C'est en ce sens qu'il faut interpréter le passage cité par notre consultant : « La grâce est causée dans l'âme par la présence de la divinité, comme la lumière est produite dans l'air par la présence du soleil. »

2° *Formaliter :* par la simple production de la grâce. La grâce étant une participation de la nature divine (analogique, mais réelle), par le seul fait qu'elle perfectionne notre âme, elle y rend Dieu substantiellement présent.

3° *Operative :* par les actes de l'âme. Ici, une explication plus ample est nécessaire, et nous la demandons d'abord à S. Thomas : « Il faut dire que notre union à Dieu se fait par notre opération, c'est-à-dire, en tant que nous le connaissons et l'aimons ; et c'est pourquoi cette union

dépend de la grâce habituelle, puisque l'opération parfaite la présuppose en nous comme son principe » (IIIª, q. 5, a. 6, ad 1). Et encore : « Dieu est doublement dans une chose. Il y est comme une cause agissante, et de la sorte il est présent dans tout ce qu'il a créé. Il y est comme l'objet de l'opération est en celui qui opère : ce qui ne se rencontre que dans les opérations de l'âme où le connu est dans le connaissant et le désiré dans le désirant. Or, de cette autre manière, Dieu est tout spécialement dans la créature raisonnable qui le connaît et qui l'aime actuellement ou *du moins habituellement*. Et, parce que c'est la grâce qui donne à la créature raisonnable la faculté de le connaître et de l'aimer, on dit qu'il est de cette manière dans les saints en vertu de la grâce » (Iª, q. 8, a. 3, c., et ad 3).

On a remarqué la petite incise que nous avons soulignée : « ou du moins habituellement ». Par là, S. Thomas répond d'avance à l'objection de notre consultant par rapport aux enfants, incapables d'opérations surnaturelles *actuelles*. Il suffit que l'âme juste soit *ordonnée habituellement* à la connaissance et à l'amour de Dieu, comme vérité et bien propres à cette âme, pour que soit vérifié le mode de présence selon l'opération. Le P. Galtier a bien mis en relief cette explication dans la thèse XXVI de son *De SS. Trinitate ;* il cite un texte fort expressif de S. Thomas, qui dirime toute controverse : « Dieu est dit habiter spirituellement, comme en une demeure familière, dans les saints, dont l'âme est *capable* d'[atteindre] Dieu par la connaissance et par l'amour, *même s'ils ne le connaissent pas et ne l'aiment pas actuellement ;* il suffit qu'ils aient, par la grâce, l'*habitus* de la foi et de la charité, *comme c'est le cas des enfants baptisés* » *(In I Cor.*, leçon 3, n. 17).

Q. — Je viens de lire dans l'*Ami* du 4 août, p. 495, la consultation sur l'empêchement d'impuissance.

Il y a une chose que je ne saisis pas. Le consultant dit que les deux époux se sont aperçus de cet empêchement après 15 ans de mariage seulement.

Je viens de relire Tanquerey, *Supplementum ad Tr. de Matrimonio*, p. 3. Les cas d'impuissance pour le mari et la femme sont cités sous forme de 2° *Corollaria*. Ces cas sont tellement clairs qu'il paraît impossible de ne pas s'en apercevoir quinze jours ou un mois après le mariage. Ne s'apercevoir de cela que 15 ans après, ça me paraît impossible.

Ou alors il faut supposer 1° que les époux sont restés 14 ans sans avoir de rapports, ce qui paraît invraisemblable ; 2° qu'il y a encore d'autres cas d'impuissance que ceux mentionnés par Tanquerey, p. 3, que seuls les médecins connaissent, et que nous autres prêtres nous ne pouvons pas connaître. En ce cas j'avoue mon incompétence et mon ignorance.

Qu'en dites-vous ?

R. — Si la question posée le 4 août avait été plus explicite, elle eût satisfait la curiosité qui a été éveillée chez nos lecteurs.

Mulier est impotens : *a)* si caret vagina ; *b)* si eam habet omnino occlusam seu ita impenetrabilem, ut nullo modo perforari queat ; *c)* aut si eam habet nimis arctam absolute vel relative. Voilà ce que disent à peu près textuellement tous les manuels de morale. A des époux qui usent du mariage, c'est peu croyable que quinze années soient nécessaires pour s'en apercevoir.

Pourtant, *in casu*, l'examen médical a conclu à l'impuissance absolue, même avant le mariage. Il faut bien s'incliner. Le cas est prévu par Cappello : « Vaginismus, qui consistit in hyperesthesia vulvæ seu in vitio quo vagina contactum non tolerat, passim inter casus impotentiæ ab AA. adnumeratur. Sed minus recte, tum quia de se non est vitium perpetuum ; tum quia mediis licitis sanari potest. Si tamen aliquando est perpetuum et insanabile ex medicorum judicio, induceret certe impedimentum impotentiæ. » *(De Matrimonio*, n° 351).

C'est cet *aliquando* qui a dû se présenter. Les époux ont cru longtemps à la possibilité de relations normales. Ce n'est que fatigués par des expériences décevantes, malgré les moyens licites employés, qu'ils ont résolu d'aller consulter le médecin, plusieurs médecins peut-être, qui ont été amenés au diagnostic final : « impuissance incurable ». C'est l'empêchement canonique.

D'autres réponses se sont présentées à notre esprit ; celle-ci est la seule qui nous a paru adéquate pour expliquer la présence de l'empêchement canonique qui, on le sait, consiste dans l'*impotentia coeundi, non vero in impotentia generandi.* Nous n'ajouterons rien.

Q. — Dans notre contrée sud-africaine il n'y a ni lait de vache ni lait de chèvre. Si donc une femme devient de nouveau enceinte après quelques mois, elle devra cesser l'allaitement de son enfant, lequel, faute de lait, court grand risque de ne pas survivre. Voilà pourquoi des femmes refusent le *debitum* par crainte d'une conception nouvelle probable, laquelle met en danger la vie du premier enfant. Il y aurait bien la méthode Ogino, mais avec ces négresses il n'y faut point songer.

Alors que font-elles ? Elles consentent parfois, étant convaincues qu'un seul acte conjugal ne peut jamais donner lieu à une conception ; ou bien elles pratiquent l'onanisme.

Est-ce que la crainte d'une conception éventuelle et de la mise en danger des jours du premier-né peut les dispenser du devoir conjugal ?

R. — Rappelons le précepte énoncé par S. Paul : « Uxori vir debitum reddat ; similiter autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir. Similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier. » (I Cor., VII, 3-4). C'est précisément parce que la femme n'a pas puissance sur son propre corps, mais le mari, et réciproquement, que chacun des époux a le devoir de rendre le *debitum* à son conjoint. Devoir grave de justice commutative, puisqu'il découle du contrat qui les lie l'un à l'égard de l'autre. S'y soustraire sans motif raisonnable et suffisant constitue une faute grave.

« Sans motif raisonnable et suffisant », disons-nous, car le droit en cette matière comme en toute autre ne peut plus être exigé dans des conditions que la raison réprouve. La règle générale peut donc s'exprimer ainsi : A toute demande raisonnable de son conjoint, l'autre époux, si de son côté rien ne l'empêche, a le devoir de répondre et de rendre le *debitum*.

La demande maritale est-elle raisonnable dans les conjonctures indiquées par notre consultant ?

Les raisons alléguées par les négresses sont dignes, sans doute, d'être prises en considération.

Toutefois, elles ne nous paraissent pas de nature à rendre déraisonnable l'exigence maritale.

Elles sont exagérées. Car, la nature a pourvu aux nécessités vitales des enfants d'une manière suffisante pour que son Auteur ne puisse encourir l'accusation d'être en défaut. On voit des épouses gratifiées de maternités très rapprochées élever elles-mêmes de beaux enfants sans avoir recours à un aliment étranger. De plus, c'est un fait que, durant l'allaitement, une nouvelle conception est beaucoup moins probable qu'en autre temps. La crainte des négresses est donc moins justifiée qu'elle ne le paraît au premier abord.

Dans le cas d'une conception nouvelle, le lait peut être remplacé pour le nourrisson par un aliment fabriqué, par exemple des bouillies de farine. En nos pays, le lait condensé est d'une grande utilité. Mais peut-être n'arrive-t-il pas facilement en vos contrées. Quoi qu'il en soit, le lait n'est pas l'aliment indispensable pour un enfant âgé de plusieurs mois, du moins ordinairement. Or, ce n'est point sur les exceptions, mais sur ce qui arrive ordinairement, que la morale établit ses lois. Par manque de lait, un enfant pourra mourir ici ou là. Ce sera l'exception, qui, si elle était prévisible et certaine, pourrait sans doute faire jouer l'épikie ; mais elle ne sera jamais que conjecture insuffisante pour établir une dispense générale à l'égard du devoir conjugal en de telles conjonctures.

Par contre, de réels inconvénients résulteraient de l'exemption de la loi, dont le plus fréquent serait le danger d'incontinence pour le mari. La loi de charité s'ajouterait alors à celle de la justice pour imposer le devoir qui met à l'abri du péché.

Tout bien pesé, nous concluons que la crainte d'une conception éventuelle et de la mise en danger des jours du nourrisson, n'est pas un motif suffisant pour autoriser l'épouse à refuser le devoir conjugal à son mari qui le demande sérieusement. Mais il lui est bien permis de proposer à celui-ci une abstention temporaire, s'il est assez généreux pour l'accepter. Quant à pratiquer l'onanisme, isolément ou de concert avec lui, ne fût-ce qu'une fois en passant, c'est un péché mortel. Et puisque vos chrétiennes ne sont pas capables de recourir à la méthode Ogino, licite en pareil cas (mais qui d'ailleurs n'est pas infaillible), il ne leur reste qu'une seule issue devant la demande sérieuse ou l'exigence de leur mari : faire leur devoir en se confiant pour les risques à courir à la Providence qui veille sur ses enfants.

Q. — Que pense l'*Ami* de la manière de faire d'un confrère, à propos des trentains ? Au début du trentain, il formule son intention de dire les 30 messes prescrites de suite ; et il se tranquillise. Si au milieu, par ex., il célèbre par mégarde à une autre intention, il est persuadé que c'est la messe du trentain qui est dite et non pas une autre, en vertu de l'intention initiale qui persévère, dit-il. Puis il continue ainsi sa route jusqu'au bout. Approuvez-vous cette manière de faire ?

R. — Votre confrère peut se tranquilliser. Sa première intention n'est pas révoquée par la seconde survenue au cours du trentain. Car, en commençant son trentain, il a eu l'intention explicite de le poursuivre jusqu'à la fin, nonobstant toute autre intention que, par oubli ou erreur, il pourrait formuler dans la suite. D'avance donc il révoquait toute intention postérieure contraire. C'est sans doute ce qu'il ne vous a pas suffisamment expliqué et qui a suscité votre étonnement.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

FUNG YU-LAN. — **A History of Chinese Philosophy.** *The period of the Philosophers* (from the beginnings to circa 100 B. C.). — Un vol. gr. in-8 cartonné de 476 p. — Pékin, Henri Vetch ; prix : 26 shillings à Londres, 6 dollars aux Etats-Unis, 18 dollars chinois à Pékin.

M. Fung Yu-Lan est un érudit chinois, professeur de philosophie à l'Université nationale de Tsing-Hua, à Peiping. Mais ce nom de *Peiping* ne dit rien à beaucoup de Français, car ils ignorent que depuis le transfert du titre de capitale à Nankin, sous l'influence du Kouo-min-Tang, l'antique cité de Pékin se nomme Peiping. Le nom de Pei-king signifiait « Résidence du Nord » ; celui de Pei-Ping veut dire « Paix du Nord ».

Le livre de M. Fung Yu-Lan a été traduit en anglais par M. Derk Bodde, qui y a joint une introduction, des notes, une bibliographie et un index très complet. C'est un instrument de travail de tout premier ordre pour les amateurs de philosophie universelle. On y trouvera non point une histoire générale de la philosophie chinoise, mais un exposé de l'évolution de cette philosophie depuis Confucius et ses précurseurs immédiats jusqu'aux environs de l'an 100 av. J.-C.

Il s'agit donc seulement d'une *Histoire ancienne de la philosophie chinoise*. Mais la période envisagée passe à bon droit pour l'âge d'or de cette philosophie. Elle est dominée par le nom illustre de Confucius, dont la vie se place de 551 à 479 avant l'ère chrétienne.

Il nous est impossible d'entrer dans le detail des doctrines chinoises exposées dans cet ouvrage si considérable. Mais nous donnerons du moins, en français, les titres des chapitres qui le composent, afin que ceux de nos lecteurs que cela pourrait intéresser, puissent se rendre compte de la richesse de leur contenu.

Après une introduction historique du traducteur, le chap. I contient l'Introduction de l'auteur lui-même ; le chap. II, un Aperçu général de la Période dite des Philosophes ; le chap. III, la pensée philosophique et religieuse avant Confucius ; le chap. IV, Confucius et l'expansion du confucianisme ; le chap. V, Mo-Tzu et la première Ecole mohiste ; le chap. VI, Mencius et son Ecole confucianiste ; le chap. VII, les « Cent Ecoles » ; le chap. VIII, Lao Tzu et son Ecole de Taoïsme (nous écrivons d'ordinaire : Lao-tseu) ; le chap. IX, Hui Shih, Kung-sun Lung et les autres dialecticiens ; le chap. X, Chuang Tzu et son Ecole de Taoïsme ; le chap. XI, la seconde Ecole mohiste ; le chap. XII, Hsun Tzu et son Ecole de confucianisme ; le chap. XIII, Han Fei Tzu et les autres légalistes ; le chap. XIV, les Confucianistes sous les dynasties de Ch'in et de Han ; le chap. XV, les appendices du livre des Changements et la Cosmologie du Huai-nan-tzu ; le chap. XVI enfin, les Discussions confucianistes sur les six disciplines et le triomphe suprême du confucianisme.

Il ressort du simple énoncé de ces titres que l'ancienne Chine fut le théâtre d'une vaste floraison philosophique, et que cette floraison se traduisit en gros par un conflit de doctrines assez analogue à celui qui a marqué l'évolution de l'histoire de la philosophie